

Der Tod: existenzieller Vorlauf und der subjektive Bezug zu ihm

Hellerich, Gert; White, Daniel

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Hellerich, G., & White, D. (2008). Der Tod: existenzieller Vorlauf und der subjektive Bezug zu ihm. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 32(2/3), 23-38. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-325678>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Gert Hellerich & Daniel White

Der Tod: existenzieller Vorlauf und der subjektive Bezug zu ihm

In diesem Aufsatz wird versucht, dem Tod in existenzieller Weise vorzulaufen, indem er nicht tabuisiert wird oder man ihm nicht, wie in der modernen Alltagswelt, ausweicht, sondern er als Teil eines ganzheitlichen Denkens gesehen wird. Es wird argumentiert, dass ein sinnvoller Tod mit einem sinnvollen Leben in Verbindung gebracht werden kann.

Schlüsselbegriffe: Tod, Vorlauf zum Tod, Subjekthaftigkeit des Seins, Postmoderne

*Der Name des Bogens ist Leben,
sein Tun Tod.
Heraklit (Fragment B48)*

Das Nicht-Sein (das Tote) und das Sein (das Lebende) sind keine Gegensätze

Wenn die These stimmt, dass der Tod wie auch die Geburt zum Leben gehört, dann dürfte der Gegensatz von Sein und Nicht-Sein höchst fragwürdig erscheinen. Nicht-Sein ist im Sein enthalten und umgekehrt. Heraklit hat im alten Griechentum bereits erkannt, dass der Tod in den Kreislauf des Werdens eingefügt ist, denn nach dieser ganzheitlichen Perspektive nimmt derjenige, der lebt, es auf sich zu sterben. Beim zyklischen Zeitmaß wird der Anfang zum Ende und das Ende zum Anfang – ganz anders als in der Zeitmessung der Moderne, die linear ausgerichtet ist. Der Tod, der nicht länger Teil eines ganzheitlichen Lebens ist, wird nunmehr, linear gesehen, zum Ende des Lebens.

Nach Nietzsche sollten wir uns hüten zu sagen, »dass Tod dem Leben entgegengesetzt sei. Das Lebende ist nur eine Art des Todten, und eine

sehr seltene Art« (Nietzsche, 1994 [i. F. abgekürzt als KSA], Bd. 3, S. 467). Die Natur bringt in zyklischer Form Individuelles hervor und vernichtet wiederum das Entstandene, wie der Vater des postmodernen Denkens schreibt: »Die Natur ist gleichgültig gegen das Schicksal der Einzelnen; sie treibt sie in Noth und Tod, um in neuen Gestaltungen Dasein zu gewinnen« (KSA, Bd. 8, S. 131). Das Nichts ist der Schleier des Seins – es nichtet im Sein – und aus ihm entspringt ein neuer Zustand. Leben schlägt in Tod und Tod in Leben um.

In der Moderne jedoch ist die Vorstellung vorherrschend, dass das Nichts das menschliche Sein überkommt, dass sich der Tod als Ende des Lebens ereignet. So fällt der Tod über den Menschen her und vernichtet sein Dasein. Es geht hier nicht darum, dass der Mensch Einfluss nehmen könnte auf den Tod, genauso wenig wie er Einfluss auf das entstehende Leben, auf seine Geburt nehmen konnte. Er wird nach Heidegger (1986) in die Welt geworfen, ohne über das Wie entscheiden zu können. Das Geworfensein in die Welt ist des Menschen Faktizität. So sind es Fakten des Seins, dass er ins Leben geworfen wird, und Fakten des Nicht-Seins, dass der Tod sein Sein vernichtet. *Dass* er geboren wurde und *dass* er sterben wird, sind unabänderliche Tatsachen. Doch es geht hier um die Idee des Todes, um das Verhältnis des Menschen zu seinem Tode, um ein postmodernes Verständnis des Lebens und des Todes als einem ganzheitlichen Zustand. In welcher Weise kann das Individuum in seinem Leben – zwischen der Geburt und dem Tode – wenn auch nur in eingeschränkter Weise, da er in Macht- und Ordnungssysteme eingebunden ist, entscheiden, was der Tod für ihn bedeutet, wie er leben und wie er sterben oder auf den Tod zugehen will. Dieses ›Wie‹ soll der Gegenstand dieses Aufsatzes sein; es soll dabei die Subjekthaftigkeit des Seins zum Tode herausgearbeitet werden, im Gegensatz zu christlichen und alltagsweltlichen Perspektiven.

Die christlich-kulturelle Konstruktion des Todes

Das Christentum ist der geistige und kulturelle Boden, auf dem die westliche Zivilisation sich entfaltet hat und es ist auch verantwortlich für die

sich in ihr entwickelt habenden Sinnsysteme. Die christliche Religion hat hauptsächlich zwei Wurzeln, eine griechische und eine hebräische.

Die griechische Variante sieht den Tod als eine Trennung und Befreiung der unsterblichen Seele vom Körper, wie Platons Sokrates die Suche des Philosophen im Phaedon beschreibt:

Die die sich auf rechte Art mit der Philosophie befassen, mögen wohl, ohne daß es freilich die Andern merken, nach gar nichts anderm streben, als nur zu sterben und tot zu sein. [...] Und [glauben wir, daß der Tod] wohl etwas anderes als die Trennung der Seele von dem Leibe? Und daß das heiße tot sein, wenn abgesondert von der Seele der Leib für sich allein ist, und auch die Seele abgesondert von dem Leibe für sich allein ist (Platon, 1985, Absatz 64).

Folglich argumentiert Sokrates dafür, dass der Philosoph sein Leben in der Weise nutzt, dass er sich auf den Tod vorbereitet und ihm entgegenschaut.

In einer hebräischen Tradition – und diese liegt den christlichen Deutungen des Apostels Paulus zu Grunde – wird der Sinn des Todes als Bestrafung durch Gott gesehen, was auf die erste Sünde im Garten Eden zurückzuführen ist, wo Adam und Eva das göttliche Gebot missachtet haben. Es wird eine Verbindung zwischen dem Tod und der Verletzung des göttlichen Gesetzes, was als Sünde bezeichnet wird, hergestellt. Die Sünde wird in dieser alttestamentlichen Sichtweise also als Ursache für den Tod gesehen. Tod ist der Sünde Sold. Sicherlich können auch im Alten Testament Texte gefunden werden, die, wie in den Klagepsalmen, andere Wirkungszusammenhänge darstellen. Hier wird zum Beispiel der Tod als Lebensminderung in Form von Krankheit und sozialer Isolation wahrgenommen oder er wird, ohne dass Gott in die menschliche Geschichte eingreift, schlicht und einfach als Endlichkeit des Menschen konstruiert.

Nach der von Paulus interpretierten hebräischen Tradition sind wir alle Sünder und mangeln des Ruhmes, den wir vor Gott haben sollten und sind daher alle zum Tod verdammt. Durch die Allgemeinheit der

Erbsünde erfasst die Allgemeinheit des Todes die Existenz der Menschen, wie Rahner (1958) zum Ausdruck bringt.

Doch die Erlösung von der Sünde und daher auch die Befreiung vom Tod sind nach christlicher Auffassung durch den Kreuzigungstod Jesu Christi möglich geworden. Wer, nach dem Apostel Paulus, Jesus als Erlöser anerkennt, hat mit ihm die Sünde überwunden. Statt des Gerichts folgt für diejenigen, die an seinen Versöhnungs- und Erlösungstod glauben, das ewige Leben. Paulus schreibt: »Tod, wo ist dein Sieg, Tod, wo ist dein Stachel, Gott aber sei Dank, der uns den Sieg gibt durch unseren Herrn Jesus Christus« (1. Kor. 15,55). Jesu Tod hat die Sünde in die Gnade Gottes für diejenigen verwandelt, die an sie glauben. Die Todesstunde wird auf diese Weise, wie auch in anderen Religionen (mit der rühmlichen Ausnahme des Buddhismus), als »entscheidende Stunde« konstruiert, die die Brücke zur Erlösung, also zum Himmel oder bei Ablehnung des Erlösungsplanes, zur Hölle eröffnet. Die Todesstunde wird entweder zum Heils- oder Unheilsereignis (vgl. Rahner, 1958). Es stellt sich dem Einzelnen immer wieder die Frage, ob er rechtschaffen genug war, das wahre Leben gelebt und Jesus als Erlöser anerkannt hat und auf diese Weise Hoffnung auf den Tod des Todes hat.

Der Glaube und die Anerkennung des Kreuzestodes Jesu ist das wendende Heilsereignis im Christentum, denn Jesu nahm den Tod auf sich, den der sündige Mensch eigentlich verdient hätte. Durch den Kreuzestod Christi wird der Tod als solcher, der die Folge der Sünde ist, besiegt und es wird für den an Jesus glaubenden Menschen möglich, das verloren gegangene Paradies wieder zu erlangen. »Der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein« (Offb 21,4). Lehnt er jedoch den Versöhnungstod Jesu ab, dann ist er nach katholischem Glauben, statt sich des himmlischen Lebens zu erfreuen, den Qualen der Hölle auf immer ausgesetzt. Nach dem Tode folgt sein Gericht und das ist das Abschreckende, Furchterregende, noch mehr als das natürliche Absterben. Mit dieser Art der Geisteshaltung wird der Mensch Zeit seines Lebens Unterwürfiger, der durch seine Untertänigkeit Schlimmstes vermeiden will und sich daher immer wieder die Frage stellt »Was soll ich tun?«. Sein Vorlauf zum Tode ist durch dieses religiöse

Gestell bestimmt und eingeengt. Das Außen bestimmt sein Inneres. Er ist Objekt oder Spielball christlicher Prägungen und der durch diese apokalyptischen Konstruktionen bei ihm aufkommenden Befindlichkeit der Angst, ob er der Gnade Gottes würdig ist. Diese Angst als Grundstimmung dominiert sehr häufig sein Leben statt dem Tod frei und offen entgegen zu schauen und eine eigene Beziehung zu ihm herzustellen.

Doch die Säkularisierung der Moderne hat das Heilige immer mehr in den Hintergrund gerückt und der kapitalistische Markt mit all seinen vielfältigen Produktionen übertönt die Angst vor der Hölle. Die überwiegende Mehrheit der Deutschen – und wenngleich es nur eine Minderheit der US-Amerikaner ist – glauben nicht länger an solch ein Endzeitszenario. Das Phänomen jedoch, dass das Leben irgendwann einmal zu Ende sein wird, bleibt in der Moderne erhalten. Es geht nichtsdestotrotz zumeist im Alltag unter, wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden.

Der alltagsweltlich unpersönliche Bezug zum Tode

Was sind alltagsweltliche Konstruktionen? Es sind Konstruktionen einer immer wiederkehrenden, vornehmen Wirklichkeit des Menschen, wie dies Luckmann & Schütz (2003) formulieren. Diese Alltagswelt setzt sich zumeist aus Erwerbsarbeit und Freizeittätigkeiten zusammen. Im Alltag des Betriebes, des Supermarkts, in der Nachbarschaft wird selten das Sterben oder der Tod thematisiert, es sei denn, ein Nachbar oder ein Kollege ist nach langer Krankheit oder auch völlig überraschend gestorben. Es wird über den anderen und sein Zu-seinem-Ende-Kommen und den Charakter des Nichtmehrdaseins für die Angehörigen und was sein/ihr erschütternder Verlust für sie bedeuten könnte, gesprochen. Auch mag der betreffende Gesprächspartner kurz an seinen eigenen Tod erinnert werden, doch in der Vielfältigkeit des Alltags wird diese Erinnerung meist überdeckt von Anforderungen der Dienststelle, von Nachrichten, Krimis oder Shows in den Medien oder durch Surfen im Internet.

Selbst wenn der Tod des Allernächsten, insbesondere wenn der Betreffende lange Zeit mit ihm/ihr zusammengelebt hat, eine tief greifende und verzweifelte Erfahrung sein kann, so verschleiern doch die Aus-

grenzung des Todes in Krankenhäusern (statt wie in der Vormoderne in privaten Wohnungen) und die Konstruktion des Todes als eines medizinischen und technischen statt eines sozialen und existenziellen Problems (vgl. Foucault, 1966; Illich, 1995), das individuelle Phänomen des Sterbens. Nach Elias war der Anblick verfaulender Menschenleichen ein alltägliches Ereignis. »Jedermann, auch die Kinder, wußte, wie das aussah, und da es jedermann wußte, sprach man auch relativ unbefangen davon« (Elias, 1982, S. 38). In der Vormoderne war das Sterben der Menschen eine »weit öffentlichere Angelegenheit als heute« (ebd., S. 30), während in der Gegenwart »Sterbende so hygienisch aus der Sicht der Lebenden hinter die Kulissen des gesellschaftlichen Lebens fortgeschickt werden« (ebd.). Die Mediziner üben mit der Geburt der Klinik und ihrer Monopolstellung über den Tod soziale Kontrolle über den Menschen des Alltags aus. Dabei gerät das Sterben in der Klinik zur Erfahrung der Einsamkeit und der Unfreiheit.

Da die Medizin den Tod als technisches und klinisches und nicht als existenzielles Phänomen konstruiert, wird der Alltagsmensch in der Weise gesteuert, dass er nicht in sich selbst geht und nicht über seinen eigenen in der Zukunft bevorstehenden Tod reflektiert. Daher kann das ›Man‹ (man stirbt) so bestimmend sein. »Man rettet sein persönliches Leben vom Tode, indem man das allgemeine Leben lebt«, wie Nietzsche betont. Wie das Kunstwerk in der technischen Reproduzierbarkeit, so hat der Tod die ›Aura‹ seiner ›Echtheit‹ verloren (vgl. Benjamin, 1963, S. 13). Dieses Verlorengehen der Aura ist von Weber »die ›Entzauberung‹ der Welt« genannt worden (Weber, 1999, II, S. 114). In der medizinischen Anstalt wird der Einzelne, wie Hans Castorp in dem von Thomas Mann geschriebenen Buch *Der Zauberberg* deutlich wird, bloß ein Patient unter anderen in der Gesundheitskolonie (Mann, 2003).

Da die Medizin den Tod als technisches und klinisches und nicht als existenzielles Phänomen konstruiert, wird der Alltagsmensch in der Weise gesteuert, dass er nicht in sich selbst geht und nicht über seinen eigenen in der Zukunft bevorstehenden Tod reflektiert. Daher kann das ›Man‹ so bestimmend sein.

Im alltagsweltlichen Handeln verhält sich der Mensch – so Heidegger – nicht zu seinem eigenen Sein zum Ende hin (vgl. Heidegger, 1986, S. 250). Er weicht der Thematisierung seines eigenen Todes aus und fällt daher von seinen eigenen Möglichkeiten, dem Tod vorzulaufen, ab. Heidegger schreibt: »Das alltägliche Sein zum Tode ist verfallend (versuchend, beruhigend, entfremdend). Das Sein zum Ende hat alltäglich den Modus des Ausweichens vor ihm« (ebd., S. 254). Wenn das immer wieder zu hörende Motto der Ärzte, dass sie die Experten des Lebens und des Todes sind, die Alltagsräume durchdringt und wenn die alltagsweltliche Kultur von allen möglichen Stimulationen der kapitalistischen Warenwelt überschüttet wird, dann kann das soziale Umfeld, in das der Alltagsmensch eingebettet ist, als eine Art Beruhigungskultur im Hinblick auf den Tod gesehen werden. Der Mensch findet keine Zeit zur Reflektion seines eigenen Zu-Ende-Kommens; er soll sich durch den Tod nicht unnötig beunruhigen, so die Vertreter der Expertenkultur. Man soll an das Leben denken – schließlich lebt man ja – und nicht an den Tod, der irgendwann einmal in der Zukunft kommen wird. Er wird, da der Alltagsmensch sich in keinsten Weise zu ihm verhält, etwas Fremdes; d. h. dieser ist von seinem eigenen Tode entfremdet. Daher kann der Tod den verfallenen Menschen überfallen. Der Alltagsmensch kann sich in vielen Sachen vertreten lassen, doch im Tod ist er auf sich selbst zurückgeworfen. Keiner kann für den anderen Menschen sterben.

Der subjektive Bezug zum Tode

Statt sich von außen in seiner Wahrnehmung seines Todes bestimmen zu lassen durch entweder christliche, furchterregende Endzeit-Konstruktionen oder sich durch Mediziner, die kapitalistische Alltagswelt oder das ›Man‹ beruhigen zu lassen, indem der Mensch in seiner Alltagswelt dem Tode ausweicht, will im existenziellen Vorlauf zum Tode der individuell Betroffene seinen eigenen Bezug zum Tode herstellen. Dies war Aufgabe der antiken Philosophie, wie dies zum Beispiel von Foucault (vgl. Foucault, 1986a, 1986b, 1993) und Hadot (1991) gezeigt wurde. Der Tod des Menschen ist schließlich sein Tod und nicht der Tod des Arztes,

Priesters, Pfarrers, des Kollegen oder Nachbarn. Im Tod geht es um die Einzigartigkeit eines individuellen Sterbens und Todes, es geht um eine Einzigartigkeit, die der Mensch leider im Leben in seiner Einbettung in die jeweiligen Macht-, Wissens- und Ordnungssysteme oft vermissen ließ, was ihm jedoch in seiner Alltagswelt durch alle möglichen Mechanismen des Nicht Selbst-Sein-Müssens gestattet wurde.

Im Gegensatz zum »uneigentlichen Sein zum Tode« (Heidegger, 1986, S. 259), nämlich dem verfallenden Ausweichen vor dem Tode, stellt das »eigentliche Sein zum Tode« (ebd., S. 302) ein persönliches Verhältnis des Menschen zu seinem Tode dar. Das Individuum läuft seinem Ende emotional (durch die Befindlichkeit der Angst), vorausschauend mit dem Blick der Sorge und seine eigenen Möglichkeiten interpretierend, entgegen. So viel Macht und Prunk der Mensch auch in seinem Leben in der Gesellschaft gehabt haben mag, er erkennt seine Nichtigkeit in seinem eigentlichen Sein zum Tode (ebd., S. 306); er erkennt, dass Macht und Reichtum endliche Güter sind.

»Aus Liebe zum Leben«, so schreibt Nietzsche, sollte der Mensch »den Tod anders wollen, frei, bewusst, ohne Zufall, ohne Überfall« (KSA, Bd. 12, S. 576). Der »Wille zur Macht«, oft politisch fälschlich interpretiert als Macht über andere Menschen, ist jedoch für Nietzsche Macht über sich selbst, über sein eigenes Leben und über seinen eigenen Tod. Der Mensch stellt in seinem Vorlaufen auf den Tod ein selbstgestaltetes Verhältnis zu ihm her. Es ist sein Bezug, seine Art zu sterben, ganz egal, was andere Menschen dazu meinen und wie andere sich zum Tode verhalten. Das je individuelle Vorlaufen zum Tode wird zum Dreh- und Angelpunkt eines selbstbestimmten, eigentlichen Lebens. So ist die Vorwegnahme des eigenen Todes grundlegend für die Möglichkeit eines guten Lebens. Zwar kann der subjektive Bezug zum Tode »nicht unser Leben retten, aber dessen Authentizität und damit dessen Sinn« (Wildt, 2002, S. 170).

Durch die Sorge um sich und den auf seine eigenen Möglichkeiten gerichteten Blick soll der Mensch in seinem existenziellen Vorlauf zum Tode die »volle Souveränität über sich« (Foucault, 1986a, S. 305) erreichen. Das Phänomen des eigenen Zu-Ende-Seins beschäftigt das Indivi-

duum immer wieder und es entwickelt Entwürfe, wie es sich am besten zu seinem Tod verhalten, welchen Bezug er zu ihm herstellen kann, welche Bedeutung der Tod für ihn hat. Kann der Tod, dieses nichtende Nichts, einen Sinn für den Menschen haben?

Die unterschiedlichen Geisteshaltungen zu ihrem eigenen Tode zeigen die entgegengesetzten Sichtweisen der beiden Philosophen Kant – Repräsentant der Moderne – und Nietzsche – Repräsentant der Postmoderne. »Nach Kant blieb der Tod eine unbeantwortete Frage in seinem persönlichen Leben. Wohl kaum ist den Zeugnissen der Biographen zu trauen, die Kant zum ausgeglichenen und glücklichen Menschen idealisieren«, schreiben Böhme & Böhme (1985). »Das entwickelte Material legt nahe, bei Kant von einer gut beherrschten, depressiven Grundstruktur auszugehen, die – mindestens zeitweise – bis zu suizidalen Gefährdungen reicht. Infolge des Todes seiner Mutter und seines Freundes – denn jeder war ein ›kleiner Tod‹ seiner selbst« hat Kant das Leben seines eigenen Körpers von seinem Geist abgesondert und mit Hilfe der Vernunft das Leben der Pflicht idealisiert, was für ihn die Kultur der Moderne war, die er selbst inkorporieren wollte. »Kant lebt nicht aus Freude, sondern Pflicht. [...] Das schließt ein, daß in diesem Leben Traumatisierungen und Schmerzen herrschen müssen, denen das Leben immer nur abgerungen werden muß – wie seinem Körper, der – wie er meint – ohne diesen Kampf der Vernunft längst tot wäre« (Böhme & Böhme, 1985, S. 479f.). Daher fand Kant die Antwort auf das schmerzliche Leben im transzendenten ›Reich der Zwecke‹. Dort herrschten nach Kant der kategorische Imperativ und die Allgemeinheit des moralischen Gesetzes (vgl. Kant, 1785). »Unter keinen Bedingungen will er, was gut zu verstehen ist, dieses Leben wiederholen« (Böhme & Böhme, 1985, S. 480).

Eine ganz andere Beziehung zum Tode hat der postmoderne Philosoph Nietzsche hergestellt. Nach ihm darf der Tod »im Ganzen des Lebens nicht fehlen, sonst würde ein schaaales langweiliges Treiben daraus. Der Tod ist nicht der Feind des Lebens überhaupt, sondern das Mittel, durch welches die Bedeutung des Lebens offenbar gemacht wird« (KSA, Bd. 8, S. 163). Hier wird wiederum deutlich, dass der Tod und das Leben keine Gegensätze sind, sondern dass Leben und Tod miteinander verwo-

ben sind und dass der Mensch, wäre er kein zeitliches Wesen, sich einfach gehen lassen würde, und nur schwerlich Sinn im Leben finden würde. So setzt er sich im Alltagsleben lebenswerte Ziele und realisiert sie, was sein Leben auch in Anbetracht des Todes sinnvoll erscheinen lässt. Dadurch, dass der Tod uns einholt, schätzen wir das Leben hier und jetzt (vgl. Feldman, 1998, S. 822).

Da ist für Nietzsche noch ein anderer Aspekt des Todes in Erwägung zu ziehen. Zwar beschwört der Tod Angst und Unruhe im Leben des einzelnen Menschen herauf, doch »durch die sichere Aussicht auf den Tod könnte jedem Leben ein köstlicher, wohlriechender Tropfen von Leichtsinn beigemischt sein – und nun habt ihr wunderlichen Apotheker-Seelen aus ihm einen übel-schmeckenden Gift-Tropfen gemacht, durch den das ganze Leben widerlich wird!« (KSA, Bd. 2, S. 695). Da jeder Mensch stirbt, fragt sich Nietzsche, ob es nicht sinnvoller sein könnte, statt des stetigen Schwertsinns im Leben, der insbesondere durch Pastoren oder christliche Seelsorger vermittelt wird, diesem Ernst des Lebens durch Leichtsinn entgegenzuwirken. Kann nicht auch im eigentlichen Sein zum Tode Leichtsinn, d. h. eine leichtere, heitere Seite des Lebens – statt des Zu-Tode-Betrübtheits – dem Menschen gut tun? Kann der Leichtsinn nicht die einseitige ernste Befindlichkeit ausgleichen helfen und vielleicht die Angst vor dem Tode abschwächen? Ist Heideggers Grundbefindlichkeit der Angst nicht möglicherweise die Angst als Grundstimmung in der kapitalistischen Gesellschaftsform, die den Menschen sein Leben lang, bis zum Tode, begleitet? Könnte eventuell in einer freien und offenen, nicht-kapitalistischen Gesellschaft die Angst als Grundbefindlichkeit überwunden und auf diesen neuen sozialen Bedingungen ein angstfreieres Verhältnis zum Tode hergestellt werden?

Sinnvoll leben – sinnvoll sterben

»Das Sterben ist ein Akt des Lebens. Nur der wird mit Würde sterben, der im Leben eine edle und feste Haltung bewahrte« (KSA, Bd. 8, S. 163), schreibt Nietzsche. Der Vorgang des Sterbens findet statt, wenn der Mensch noch am Leben ist – im Grunde genommen, kaum ist der

Mensch geboren, da fängt er auch schon an zu sterben. Goethe schreibt in seinem Faust: »Denn alles, was entsteht, ist wert, daß es zu Grunde geht« (Goethe, 1986, 1339-1340). Marx argumentiert im Kapital: »Und es geht dem Arbeitsmittel wie dem Menschen. Jeder Mensch stirbt täglich um 24 Stunden. Man sieht aber keinem Menschen genau an, wie viele Tage er bereits verstorben ist« (Marx, 1867, S. 218). In Anbetracht des täglichen Versterbens ist es wichtig, dass das Individuum sich des Todes bewusst wird und das Sterben, nämlich die zur Verfügung stehende Zeit zwischen Leben und Tod nutzt, sein Leben und Sterben selbst zu bestimmen und zu gestalten. Dazu braucht er nach Nietzsche eine edle und feste Geisteshaltung. Sie ist stark verankert und ist nicht wankelmütig, selbst wenn andere Menschen die individuelle Sonderheit ablehnen. Aber dasselbe tun wie andere, wäre eben gemein und nicht edel (vgl. KSA, Bd. 9, S. 240). Nach Nietzsche sollte der einzelne Mensch eine Ausnahme sein, er sollte eine Einzigartigkeit im Leben und im Sterben zum Ausdruck bringen. Der Wille zur Macht, sein eigenes Leben und Sterben zu gestalten, kann als Prinzip des Lebens (KSA, Bd. 6, S. 50) und somit auch des Sterbens betrachtet werden. Im Leben selbst findet ein ständiger Kampf gegen das Absterben in sich selbst statt, das heißt: »fortwährend Etwas von sich abstossen, das sterben will; Leben – das heisst: grausam und unerbittlich gegen Alles sein, was schwach und alt an uns [wird]« (KSA, Bd. 3, S. 400).

Leben lernen ist die Voraussetzung, um Sterben lernen zu können. Wenn ich Herr über mein Leben bin, dann ist es auch möglich, Herr über mein Sterben zu werden. Der jeweilige Mensch gestaltet das je seinige Sterben, wie er sein eigenes Leben gestaltet. Doch hier zeigen sich die Probleme der Moderne. Die gesellschaftlichen Veränderungen haben auch die Bedingungen des Sterbens gegenüber früher stark modifiziert. Die Mehrheit der Bevölkerung in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften stirbt in Krankenhäusern oder Altersheimen. In den dortigen Institutionen ist alles für sie geplant, ihr Lebensalltag wird durchstrukturiert und -organisiert. Die Einrichtungen geben vor, wie gelebt und wie gestorben wird (vgl. Illich, 1979). Hier wird der Mensch zumeist zum

Objekt der Fürsorge in einem für ihn – und nicht von ihm – gestalteten Ort.

Es werden in letzter Zeit viele Stimmen laut, die den Menschen wieder zum Subjekt werden lassen wollen, sowohl was medizinische und pflegerische Hilfeleistung anbetrifft als auch die institutionelle Ortsgestaltung (vgl. Mennemann, 1998; Kübler-Ross, 1999; Renz, 2001). Subjekt werden heißt auch, dass, wie der sich in der Tuberkulosenkolonie befindende Hans Castorp in Thomas Manns *Der Zauberberg*, die Menschen allmählich zu begreifen lernen, dass »alle höhere Gesundheit durch die tiefen Erfahrungen von Krankheit und Tod hindurchgegangen sein muß [...] Zum Leben, sagt einmal Hans Castorp zu Madame Chauvach, zum Leben gibt es zwei Wege: der eine ist der gewöhnliche, direkte und brave. Der andere ist schlimm, er führt über den Tod, und das ist der geniale Weg« (Mann, 1984, S. 513). Diese Auffassung von Krankheit und Tod, als eines notwendigen Durchganges zum Wissen, zur Gesundheit und zum Leben, macht den *Zauberberg* zu einem Initiationsroman. Die Initiierung in die Gesundheit und in ein sinnvolles Leben als solches führt nach Thomas Mann, wie auch nach Nietzsche, über die Krankheit und den Tod.

Aus der Geschichte der Philosophie lernen wir, dass die Sorge für ein edles Leben und die für einen edlen Tod nicht von einander zu trennen sind, wie einige Griechen betonten. Oder in der Neuzeit drangen Denker zu der Auffassung vor, dass wer ruhig zu leben wusste, auch ruhig sterben kann (vgl. Hügli, 1998, S. 130). Vielleicht heißt ja philosophieren, Sterben lernen (vgl. Birkenstock, 1997). Möglicherweise ist das gute Leben und das gute Sterben eine »Kunst« (Laager, 1996). Foucault zeigt in seinen letzten Büchern (1986a, 1986b) philosophische Übungen der Griechen und Römer, deren Ergebnis eine Art Selbstpraxis ist, bei der es um ein subjektiv gutes Verhältnis zum eigenen Leben und Sterben geht. Sie können als eine spezifische Form einer Selbstkultur gesehen werden – im Gegensatz zur Expertenkultur der Moderne, die das Leben und Sterben der Menschen bestimmt.

Die Offenheit des Todes

Im Gegensatz zur religiösen Sichtweise, wo der Tod des Menschen eine Transfiguration mit sich bringt und wo genau beschrieben wird, was der Tod selbst ist und was nach dem Tode kommt, ist für ein postmodern existierendes Wesen der Tod und das Danach offen. Der Mensch steht, wie Nietzsche zum Beispiel schreibt »vor dem Unbekannten, zu dem der Tod führt« (KSA, Bd. 9, S. 95). Der Nietzsche- und Heidegger-Interpret Safranski sieht dieses Unbekannte in der Moderne der Wissenschaften und der Technologie allmählich verschwinden und damit das Leben und den Tod als Geheimnis (vgl. Safranski, 1994).

Es kann Tausende von Möglichkeiten geben, wie der Tod selbst gesehen werden kann und was nach dem Tode kommen könnte, wer kann da urteilen, welche die wahre Sichtweise ist. Nach der Postmoderne gibt es ohnehin keine absolute Wahrheit. So trägt jeder Mensch seine eigene Perspektive über den jeweiligen Tod und das Danach herum. Einige Konstruktionen werden zum Beispiel von Nietzsche von vorn herein abgelehnt, weil sie grausam für diese Leben erscheinen, wie z. B. die christliche, die das Prinzip des sich selbst gestaltenden Wesens durch ständige Unterwerfung zerstört. Wenn das Leben der höchste Maßstab menschlichen Seins sein soll, dann darf der Mensch nicht durch Einschüchterungen in seinem Leben an seiner Entwicklung gehindert werden. Da das Leben als Maßstab aller Möglichkeiten gesehen wird, hofft ein postmoderner Mensch wie Nietzsche, dass das Leben des Einzelnen, selbst wenn es durch das nichtende Nichts des Todes zerstört wird, immer wieder von neuem aufflammt. Er argumentiert, stark vom zyklischen griechischen Denken Heraklits beeinflusst in ganzheitlicher Weise für »die Lehre von der ewigen Wiederkunft«, das heisst »vom unbedingten und unendlich wiederholten Kreislauf aller Dinge« (KSA, Bd. 6, S. 312). Diesen »ewigen Kreislauf« des Lebens vertritt er gegenüber Sterbenden, wenn er wie folgt argumentiert:

Und zu einem Sterbenden würde ich sprechen: ›Siehe, du stirbst und vergehst jetzt und verschwindest: und da ist Nichts, das von dir als ein ›Du‹ übrig bliebe, denn die Seelen sind so sterblich wie

die Leiber. Aber dieselbe Gewalt von Ursachen, welche dich dies Mal schuf, wird wiederkehren und wird dich wiederschaffen müssen: du selber, Stäubchen vom Staube, gehörst zu Ursachen, an denen die Wiederkehr *aller* Dinge hängt. Und wenn du einstmals wiedergeboren wirst, so wird es nicht zu einem neuen Leben oder besseren Leben oder ähnlichen Leben sein, sondern zu einem gleichen und selbigen Leben, wie du es jetzt beschließt, im Kleinsten und im Größten.« Diese Lehre ist noch nicht auf Erden gelehrt worden: nämlich auf der diesmaligen Erde und im diesmaligen großen Jahre (KSA, Bd. 11, S. 10).

Dieses zyklische Denken unterscheidet sich ganz und gar vom linearen christlichen und modernen Denken, hat jedoch Ähnlichkeiten mit dem buddhistischen und hinduistischen Gedankengut, denn im Buddhismus ist ebenso die Ursache des Seienden eine endlose Kette sich gegenseitig bedingender Ursachen und Wirkungen und auch im Hinduismus ist dieses momentane Leben nicht das einzige Leben, sondern eine lange Folge von Existenzen. Doch hier wird auch der Unterschied zwischen Nietzsche und dem Buddhismus/Hinduismus deutlich. Für den postmodernen Denker führt die endlose Kette von Wiedergeburten in eine dem jetzigen Leben ähnliche Existenz, während sie für die östlichen Religionen in reinkarnierten aufsteigenden oder absteigenden Wesen resultiert.

Auch Hesse hat in seinem *Siddharta* Leben und Tod – ähnlich wie Nietzsche – als »ewigen Kreislauf« bezeichnet. Er schreibt:

Und Siddharthas Seele kehrte zurück, war gestorben, war verwest, war zerstäubt, hatte den trüben Rausch des Kreislaufs geschmeckt, harrete in neuem Durst wie ein Jäger auf die Lücke, wo dem Kreislauf zu entrinnen wäre, wo das Ende der Ursachen, wo leidlose Ewigkeit begänne. Er tötete seine Sinne, er tötete seine Erinnerung, er schlüpfte aus seinem Ich in tausend fremde Gestaltungen, war Tier, war Aas, war Stein, war Holz, war Wasser, und fand sich jedes Mal erwachend wieder, Sonne schien oder Mond, war wieder Ich, schwang im Kreislauf, fühlte Durst, überwand

den Durst, fühlte neuen Durst. (Hesse, 1922, *Bei Den Samanas*, Absatz 6)

Die Natur zerstört und bringt hervor. Die Welt manifestiert eine endlose Kette des Entstehens und Vergehens. Nietzsche, für den es nichts Höheres als das Leben gibt, hofft, dass er dieses Leben immer wieder leben kann. Er schaut keinen paradiesischen Zuständen entgegen, sondern baut auf ein Leben, das wir hier schon einmal vorfanden, das wiederum interessant, herausfordernd und voller Gestaltungsmöglichkeiten ist.

► Literatur

Benjamin, Walter (1963). *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Böhme, Hartmut & Böhme, Gernot (1985). *Das Andere der Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Birkenstock, Eva (1997). *Heißt philosophieren sterben lernen?* Freiburg/Breisgau: Alber.

Elias, Norbert. (1982) *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Feldman, Fred (1998). Death. In Edward Craig (Ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Band II* (p. 817-823). New York: Routledge.

Foucault, Michel (1966). *Die Geburt der Klinik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1986a). *Die Sorge um sich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1986b). *Der Gebrauch der Lüste*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1993). *Technologien des Selbst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Goethe, Johann Wolfgang (1986). *Faust I*. Ditzingen: Reclam.

Hadot, Pierre (1991). *Philosophie als Lebensform*. Berlin: Gaza.

Heidegger, Martin (1986). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.

Hesse, Hermann (1922). *Siddhartha: eine indische Dichtung*. Online-Publikation: <http://www.gutenberg.org/etext/2499> (Stand: 04.05.2008).

Hügli, Anton (1998). Sterben lernen. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band X* (S. 129-134). Darmstadt: Schwabe.

- Illich, Ivan (1979). *Entmündigung durch Experten*. Zur Kritik der Dienstleistungsberufe. Hamburg: Rowohlt.
- Illich, Ivan (1995). *Die Nemesis der Medizin*. München: Beck.
- Kant, Immanuel (1785). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Online-Publikation: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Kant,+Immanuel/Grundlegung+zur+Metaphysik+der+Sitten> (Stand: 04.05.2008).
- Kübler-Ross, Elizabeth (1999). *Sterben lernen, leben lernen*. Melsbach: Silberschnur.
- Laager, Jacques (1996). *Ars moriendi. Die Kunst gut zu leben und gut zu sterben. Texte von Cicero bis Luther*. Zürich: Manesse.
- Luckmann, Thomas & Schütz, Alfred (2003). *Strukturen der Lebenswelt*. Neuwied: UTB.
- Mann, Thomas (2003). *Der Zauberberg*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Mann, Thomas (1984). Reden und Aufsätze. In Axel Vieregge (Hrsg.), *Die Werke von Thomas Mann: Gesammelte Werke in 13 Bänden, Bd. 11*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Marx, Karl (1867). *Das Kapital. Bd I*. Online-Publikation: http://www.mlwerke.de/me/me23/me23_214.htm (Stand: 04.05.2008).
- Mennemann, Hugo (1998). *Sterben lernen heißt leben lernen*. Münster: LIT.
- Nietzsche, Friedrich (1994). In Giorgio Colli & Mazzino Montinari (Hrsg.), *Werke: Kritische Studienausgabe. 15 Bände*. Berlin: Gruyter.
- Platon (1985). Platons Werke: Phaedon. In der Übersetzung von F. Schleiermacher. Online-Publikation: http://gutenberg.spiegel.de/?id=5&xid=2459&kapitel=1#gb_found (Stand: 04.05.2008).
- Rahner, Karl (1958). *Zur Theologie des Todes*. Freiburg/Breisgau: Herder.
- Renz, Monika (2001). *Leben lernen – sterben lernen*. Paderborn: Fassbinder.
- Safranski, Rüdiger (2001). *Ein Meister aus Deutschland*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Weber, Max (1999). *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Online-Publikation: <http://141.89.99.185:8080/uni/professuren/e06/a/a/ha/PE.pdf> (Stand: 04.05.2008).
- Wildt, Andreas (2002). Sterben lernen in Philosophie und Psychotherapie. In Emil Angehrn, Christian Iber & Georg Lohmann (Hrsg.), *Der Sinn der Zeit* (S. 161-180). Frankfurt am Main: Fischer.